59e ANNÉE (6e SÉRIE) — No 17 — 28 AVRIL 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Notes sur les origines de la Réforme en Europe continentale.

Chap. III. — DE ZWINGLI A CALVIN [1]

SOMMAIRE. — Le déplacement des centres d'influence. — La théologie de Bucer. — L'influence politique de Berne au pays de Vaud. — Le groupe de Meaux. — L'œuvre de Farel en Suisse romande. — La situation de Genève immédiatement avant la Réforme. — Farel à Genève.

I

Après la mort de Zwingli, il se produit un déplacement sensible des centres d'influence, au sein du protestantisme. La ville de Zurich se replie en quelque sorte sur elle-même. Le zèle conquérant de Zwingli avait conduit à une catastrophe. Un parti important se dressait, dans Zurich, contre les pasteurs, et déclarait que tous les malheurs de la cité venaient d'eux ; l'ami et collaborateur de Zwingli, le bouillant Leo Jud, était directement visé. Le jeune prédicateur, Henri Bullinger, alors âgé de 27 ans, chassé de Bremgarten, sa patrie, par la victoire des catholiques eut le don, à force de modestie, de calme, de modération, de science biblique, de trouver le chemin des cœurs. Invité à prêcher à la Grande-Eglise (Grossmünster), il fit une impression si profonde que, dès le 9 décembre 1531, il était nommé par le Conseil « *antistes* », c'est-à-dire premier pasteur de la cité. « Zwingli est ressuscité », s'écriait joyeusement Mykonius. On en était bien loin.

Tout en professant pour Zwingli la plus vive et la plus sincère admiration, Bullinger différait profondément de son prédécesseur. Il se renferma dans son rôle de prédicateur. Il avait le goût de l'histoire ; il se retira complètement de la politique, laissa toute direction administrative des choses d'Eglise aux mains du Conseil, consacrant ainsi le système de l'Eglise d'Etat par son attitude de soumission au pouvoir civil. Il rédigea, avec une méritoire impartialité, — sauf en ce qui touchait à l'appréciation des doctrines et des personnages de l'ancienne Eglise, — une *Histoire de la Réforme en Suisse* et une *Histoire des Anabaptistes*, qui comptent parmi nos plus importantes sources d'information sur cette époque. Mais s'il acquit une véritable estime dans le monde de la Réforme, il ne chercha point à faire, de nouveau, de Zurich, comme Zwingli l'avait fait, la capitale de la Révolution. Il ne conclut jamais la paix avec Wittenberg mais sans approuver toutes les opinions de Calvin, il infléchit de plus en plus le zwinglianisme, au moins vers la fin de sa vie, dans le sens de la Théologie calviniste, dont il ne pouvait s'empêcher d'admirer la vigueur et la grandiose majesté. Il ne devait mourir qu'en 1575.

En l'absence de Zurich, dont le prestige s'efface, en tant que centre de rayonnement de la Réforme, deux villes prennent plus ou moins la direction des esprits que la Révolution attire : *Strasbourg* et *Berne*.

Mais l'action de ces deux cités s'exerça d'une façon bien différente. Strasbourg dut son influence à la personnalité d'un théologien, Martin Bucer, Berne favorisa l'expansion de la Réforme surtout pour des raisons et par des moyens politiques.

II

Bucer n'était pourtant pas un grand esprit. Cet ancien dominicain, originaire de Sélestat, où il était né le 11 novembre 1491, avait été gagné par les idées de Luther, lors de la Dispute que ce dernier présida, au couvent des Augustins d'Heidelberg, le 25 avril 1518, tout comme Brenz, Schnepf, Billikan. A la suite de la Dispute, il avait eu un long entretien avec le moine de Wittenberg. Il s'en déclarait si fier et si enthousiasmé qu'il plaçait désormais Luther au-dessus d'Erasme, son grand homme jusque-là. Mais les admirations de Martin Bucer étaient changeantes. Après avoir quitté son couvent et avoir erré en quête d'une situation, il s'était tourné vers Zwingli. Nous avons de lui une lettre où il implore la pitié du réformateur zurichois et demande un emploi, si modeste soit-il, parce qu'à Strasbourg où il vient d'arriver, il ne peut gagner de quoi vivre avec sa femme [2]. Cependant, aidé par Capito, Hedio, Matthieu Zell, il put prendre pied dans la ville, travailler à y introduire la Révolution religieuse, qui y fut réalisée définitivement par l'Ordonnance du Conseil du 20 février 1529.

On a dit qu'à cette date les réformateurs de Strasbourg se tournaient encore vers Zwingli comme vers leur lumière préférée. Ils le plaçaient bien au dessus de Luther et d'Erasme. Ils avaient eu pourtant l'idée de servir de trait d'union entre Zurich et Wittenberg. Cette politique de médiation ayant échoué, ils avaient dû déposer, à la diète d'Augsbourg, une Confession spéciale, où les prin-

[1] SOURCES : Herminjart, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, 9 vol., Paris et Genève, 1878 et s. — Tobler G.. *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation*, Berne, 1918. — Jeanne de Jussie, *Le levain du Calvinisme*, édition Grivel, Genève, 1865. — Œschli, *Quellenbuch zur Schweizergeschichte.*

[2] Lettre du 9 juin 1523, *CRZW*, VIII, 80-83.

cipes du zwinglianisme étaient en somme reniés. Cela ne suffisait pas à l'ombrageux Luther. Les nécessités de la politique se firent si pressantes que Bucer se rapprocha encore davantage de Luther et alla jusqu'à signer, en 1536, la *Concorde de Wittenberg*, qui consacrait sa capitulation entière devant les exigences des théologiens saxons.

Malgré tout, le seul fait que Strasbourg avait, en 1530, présenté, au nom de quatre villes, une Confession particulière, la *Tetrapolitana*, suffisait à poser cette cité comme l'un des centres les plus importants de la « Réforme », après Wittenberg.

A vrai dire, le fait ne serait pas d'une extrême importance, si l'on ne pouvait signaler une influence certaine de la Théologie de Bucer sur celle de Calvin. C'est à travers Bucer que Calvin prit la pleine possession de la Théologie de Luther. C'est aux divers séjours de Calvin à Strasbourg qu'il faut attribuer la parenté, sur quelques points essentiels, entre les idées de Bucer et celles de Calvin. Celui-ci ne doit à peu près rien à Zwingli. Il raillait même dans la suite le culte excessif des zurichois pour leur « réformateur » national. « Ces bonnes gens, disait-il, s'enflamment si on ose placer Luther au dessus de Zwingli. Comme si l'Evangile devait être perdu pour nous, dès que l'on enlève quelque chose à Zwingli ! » [3]. Et pourtant, sans le savoir, il dépendait jusqu'à un certain point de Zwingli, en ce sens que la façon dont Bucer interprétait Luther était commandée par le souvenir des idées de Zwingli, et que Calvin empruntait à Bucer en partie cette interprétation même. Auguste Lang nous semble avoir bien mis la chose en évidence.

Bucer n'était pas un penseur original. C'était un moraliste plus qu'un théologien dogmatique. Il s'accrochait toujours à un grand homme, pour savoir exactement ce qu'il devait penser ou croire. Or, dans les années décisives de 1523 à 1529, il s'était attaché à Zwingli. Il en avait gardé l'empreinte. Lui aussi, comme Zwingli, il place au point de départ de sa doctrine l'idée de l'omniprésence et de l'omnicausalité de Dieu. Lui aussi, il a une tendance déclarée à refuser aux sacrements le caractère d'instruments de la grâce. Lui aussi, il oppose Dieu et le monde, l'esprit et la lettre et croit que la réforme de la religion doit aboutir à une spiritualisation totale, c'est-à-dire au dédain du visible, du culte des images, de l'importance de la liturgie extérieure. C'est de lui que Calvin tiendra cet éloignement de tout ce qui peut flatter ou frapper le regard dans le service divin, par quoi il s'apparente à Zwingli et diffère profondément de Luther. Ce n'est pas lui, certes, qui accordera aux catholiques que les images, les sculptures, les vitraux des cathédrales, les mosaïques sont un moyen d'instruction pour les humbles et les illettrés.

Dans un autre ordre d'idées, Bucer devait exercer une influence encore plus visible et plus grave sur la théologie calvinienne, nous voulons dire au sujet de l'interprétation du dogme commun à tous les réformés, celui de la prédestination.

Luther avait professé ce dogme. Mais il ne l'avait pas mis au premier rang. Il avait insisté sur le rôle de la foi. Tout ce que nous devons savoir de la prédestination, — de la nôtre et de celle des autres, — se ramène pour lui à l'unique question de la foi et du salut par la foi sans les œuvres. Zwingli, on l'a vu également, omettait systématiquement de mettre en relief, devant les simples, ce dogme redoutable et incompréhensible de la prédestination. Pour Bucer, et après lui pour Calvin, cette sombre théologie prédestinatienne n'est pas une simple ligne auxiliaire, une route latérale du dogme réformé. Elle en est le centre, la source, le point de départ et le point d'arrivée. C'est au nom du décret éternel de Dieu que l'on doit juger les hommes. C'est en fonction de ce décret immuable que notre conduite envers eux doit être réglée.

Pour Bucer, comme pour Calvin, il y a deux classes d'hommes : les élus et les réprouvés, ceux qui sont faits pour le salut et ceux qui sont voués à la damnation, ceux qui reçoivent la grâce divine et ceux qui en sont à jamais exclus. Le fait de l'élection devient perceptible pour nous, — tout comme de la réprobation, — par des signes extérieurs qui ne trompent pas. On peut décrire à coup sûr l'évolution psychologique et morale d'un élu. Elle diffère du tout au tout de celle d'un réprouvé. Le chrétien parfait, en qui la loi de Dieu s'accomplit, à qui ne manque aucune des grâces qui conduisent au salut, ne saurait à aucun moment être confondu avec l'impie qui n'arrivera jamais au bonheur sans fin des élus.

L'importante conséquence de cette conception de la prédestination, c'est que tandis que pour Luther la religion, résumée dans le dogme de la certitude du salut par la foi seule, se place « par delà le bien et le mal », pour Bucer et Calvin, la religion, fruit de la prédestination se traduit au contraire par la floraison du bien et l'horreur du mal moral. D'un mot, la doctrine de Luther présente un aspect indéniable d'indifférentisme moral, c'est une religion mystico-dogmatique, nullement éthique, tandis que la doctrine de Bucer et de Calvin est essentiellement morale et tend au puritanisme. Bucer était un ancien moine. Il reproduira dans son enseignement les traditions de l'ascèse monastique, et Calvin fera de Genève comme un immense couvent laïque !

Mais si Bucer fut, dans une certaine mesure, le précurseur et l'initiateur de Calvin, dans le domaine dogmatique, il appartenait à Berne de lui ouvrir les voies, — sans le savoir, — au point de vue politique.

III

Les bourgeois de la cité de Berne jetaient depuis longtemps un regard d'envie sur cette terre fertile et florissante que nous appelons le pays de Vaud, l'antique *pagus Urbigenus*, en allemand *Waadtland*. Ce pays qui touche à Neuchâtel au nord, à Fribourg à l'est, au lac de Genève au sud, est l'une des plus riantes parties de la Suisse actuelle. Sa capitale est Lausanne. Il appartenait alors au duché de Savoie, dont le territoire englobait la cité importante de Genève. En union intime avec le canton de Fribourg, Berne avait pénétré dans cette région, en mettant la main sur les quatre commanderies de Aigle, Ormonts, Ollon et Bex, ainsi que sur le comté de Neuchâtel. L'aristocratie bernoise, qui s'était montrée assez tiède dans la défense de Zurich contre les Cinq cantons forestiers, tendait toutes ses ambitions vers l'ouest. La soif de conquête s'unissait chez elle assez curieusement au zèle religieux. On ne voit intervenir ici ni les prédicateurs de

[3] Cité par Lang, *Zwingli und Calvin*, p. 105.

Zurich, ni même ceux de Berne, Haller et Kolb. Un prédicateur réfugié français, — on pourrait presque dire un « aventurier », — *Guillaume Farel*, servit à Berne d'instrument pour la pénétration désirée.

Ce personnage mérite une présentation particulière. C'était un petit homme, sans apparence, au visage pâle et brûlé par le soleil, à la barbe longue et inculte. Mais dans ce corps chétif habitait une âme de passion et de flamme, que rien n'intimidait et que la mort même n'aurait pu effrayer. On l'appellera « le tonneur », en raison de la véhémence de ses déclarations contre l'idolâtrie romaine. Il prépara le terrain à Calvin par ses prédications furibondes. Il n'était pas un constructeur. Sa tâche fut de déblayer le terrain devant Calvin. Il s'était formé à l'école de Lefèvre d'Etaples, et c'est surtout cette circonstance qui a permis aux protestants français de revendiquer Lefèvre, comme le fondateur de la réforme, antérieurement même à Luther. On sait ce qu'il faut penser de cette prétention. En réalité, Farel était un transfuge du groupe de Meaux. Il avait surajouté aux doctrines modérées et foncièrement catholiques de Lefèvre, les dogmes spécifiques du protestantisme révolutionnaire. On verra de nouveau, un peu plus loin, les raisons décisives pour lesquelles il est impossible d'annexer le groupe de Meaux à l'histoire du protestantisme français.

Farel était né au village des Farels, près de Gap, en Dauphiné. Sa famille était de petite noblesse, très catholique, mais peu éclairée. Ne trouvant aucune ressource intellectuelle dans ses montagnes, le jeune Farel vint à Paris autour de 1508. Il avait alors 19 ans. La corruption des villes étonna cet enfant des solitudes alpines demeuré droit et pur. « A Lyon, disait-il, où jour et nuit cloches sonnaient... seulement en passant par la ville et n'y arrêtant guère, encore que je fusse du tout papiste, j'étais ravi (stupéfait) que Dieu du tout n'abîmait (n'engloutissait) une telle ville » [4].

Déjà dans cette réflexion on aperçoit l'homme intransigeant, toujours prêt à faire appel au feu du ciel, pour mettre à la raison les hommes prévaricateurs.

A Paris, Farel se mit à l'école de Lefèvre. Il semble avoir été heurté, dans son puritanisme natif, par les mœurs relâchées d'une grande partie du clergé. Le biblicisme de Lefèvre lui apparut comme le remède nécessaire au dévergondage du siècle. Maître ès arts en 1517, il enseigna au collège du cardinal Le Moine où dominait l'influence de Lefèvre. Mais son intransigeance attira vite sur lui l'attention de la Sorbonne, à qui, pour les raisons que nous avons dites, au début de ces études, son maître lui-même était passablement suspect. Tout pénétré de la grâce que Dieu lui avait faite de l'éclairer sur l'importance primordiale de sa Sainte Parole, il se serait regardé comme « merveilleusement ingrat et méconnaissant, disait-il, si, jour et nuit, il n'avait pensé à un tel bienfait ; s'il ne s'employait à tâcher que tous fussent participants de tel et si grand bien, pour louer, servir et invoquer purement Dieu » [5].

En 1521, il fut contraint de quitter Paris, en raison de la persécution dirigée contre son maître et fut appelé à Meaux par ce dernier. Et c'est ici le lieu de décrire l'expérience curieuse qui s'attache au nom du « groupe de Meaux » et de dire avec précision le rôle que ce groupe a joué vis-à-vis de la réforme française.

IV

L'évêque de Meaux était, depuis le 31 décembre 1515, ce même Guillaume II Briçonnet, ancien évêque de Lodève, qui avait accueilli à Saint-Germain-des-Prés, Lefèvre d'Etaples, son ancien maître.

Briçonnet approchait alors de la cinquantaine et s'était posé nettement en réformateur catholique, en appelant à St-Germain des moines de l'abbaye berrichonne de Chezal-Benoît, en expulsant les religieux qui s'opposaient au rétablissement de la vie régulière ; en rattachant St-Germain à la congrégation réformée du Berry et en la soumettant à la visite régulière.

On saisit déjà ici la différence essentielle qui sépare le réformisme fabrisien de la Réforme allemande. Luther ouvre les couvents. Briçonnet, conseillé par Lefèvre d'Etaples, en resserre la clôture. Luther proclame la liberté, — tout en niant le libre-arbitre. Briçonnet impose la discipline, tout en professant la liberté morale de l'homme. Luther supprime les lois de l'Eglise et soumet l'Eglise au pouvoir civil. Briçonnet exige l'observation plus stricte des lois de l'Eglise et lui garde son indépendance et sa supériorité vis-à-vis de l'Etat. Après cela, qu'il y ait entre l'école de Wittenberg et celle de Meaux quelques resemblances de langage, nul n'en doit conclure à une identité de doctrine. Ce sont les actes qu'il faut voir, non les mots. Ce serait faire preuve de la même étroitesse d'esprit que certains Sorbonnistes de ce temps-là que de flairer des intentions révolutionnaires, — la Sorbonne disait : hérétiques, — dans un mouvement qui se rattache aux plus pures traditions du réformisme catholique.

Suivons donc Briçonnet à Meaux. Il y entre le 19 mars 1516. Mais avant d'avoir pu mettre la main à la grande tâche qu'il rêvait d'y accomplir, il se voit chargé par François Ier d'une mission auprès du pape Léon X. Il ne revient qu'au bout de deux ans, bien résolu cette fois à se consacrer tout entier à ses devoirs d'évêque et au salut de ses ouailles. Il réunit un Synode où tous ses prêtres sont convoqués, le 13 octobre 1518. Il leur rappelle l'obéissance qu'ils doivent aux lois canoniques, notamment à la loi de la résidence dans leurs paroisses. Il combattra énergiquement l'*absentéisme*, l'un des plus graves abus de l'époque. Le 27 octobre 1520, il écrivait encore à son clergé pour se plaindre qu'à peine le dixième de ceux qui recueillaient la dîme remplissaient en personne les devoirs de leurs charges. Il les déclarait traîtres et fuyards, et leur annonçait qu'il serait contraint de pourvoir autrement aux besoins des pauvres âmes que Jésus a rachetées au prix de son sang !

Ce qui était le plus en souffrance, dans ce diocèse, comme en beaucoup d'autres, c'était la prédication. Elle n'était assurée que par quelques Cordeliers ambulants, plus préoccupés, paraît-il, du bien de leur ordre que du bien des âmes. L'évêque veut remettre les choses à leur place. Normalement c'est le clergé paroissial qui doit prêcher. Mais le clergé des campagnes, pour qui le Concile de Trente prescrira bientôt la formation nécessaire du Séminaire, manquait alors en général et d'instruction et d'au-

[4] Herminjard, *op. cit.*, I, 179.

[5] Dans *Epître à tous Seigneurs*, l'un des écrits les plus curieux de Farel.

torité morale pour bien remplir ce grand devoir. L'évêque, dans son désir émouvant d'apostolat, imagine de partager son diocèse en 32 sections. A la tête de chacune d'elles, il nomme un prédicateur « spécialement pour le Caresme et l'Avent », avec un traitement de 600 livres. C'est alors qu'il appelle auprès de lui Lefèvre que la Sorbonne rebutait et poursuivait, et dont les conseils et les encouragements lui étaient si précieux.

Une grande affinité d'esprit existait entre l'évêque et le savant professeur. Plus que son érudition, l'évêque de Meaux goûtait la piété mystique, un peu nuageuse, mais sincère et profonde dont Lefèvre lui avait donné l'exemple et fourni les aliments par ses ouvrages et ses éditions d'auteurs anciens. Lui-même, il est tout heureux, en 1519, de traduire et de publier un petit traité du XIVe siècle, retrouvé par Lefèvre : *Les Contemplations faites à l'honneur et louange de la Très Sacrée Vierge*. Une des caractéristiques du « réformisme fabrisien », c'est qu'il professe une tendre dévotion à la Vierge Marie, preuve de plus qu'on n'y saurait voir une forme du protestantisme.

Le 11 août 1521, Briçonnet place Lefèvre à la tête de la léproserie de Meaux, reconstituée par ses soins. Il lui demande de bons prédicateurs pour assurer la réforme qu'il a entreprise. Naturellement, Lefèvre lui indique ses amis ou élèves : Gérard Roussel, un picard des environs d'Amiens, — Michel d'Arande, un flamand des environs de Tournay, — le savant hébraïsant Vatable, dont Briçonnet fait un curé de St-Germain-Couilly, — Guillaume Farel, dont nous dirons les exploits en Suisse romande, — le docteur Martial Mazurier, qui devait presser Briçonnet de se laver de tout soupçon de luthéranisme, dans l'intérêt même de sa réforme, — Pierre Caroli, champenois, qui devait traverser de nombreuses aventures d'ordre théologique, avant de mourir, catholique, dans un hôpital de Rome, — Josse Clichtowe enfin, qui avait été précepteur de Guillaume Briçonnet et le bras droit de Lefèvre, au collège du Cardinal Lemoine.

Ce qui devait arriver se produisit sans retard. Entre les nouveaux prédicateurs, dont nous ne connaissons que les principaux et les Cordeliers, qui étaient en possession de prêcher auparavant dans le diocèse, éclatèrent querelles sur querelles. On peut admettre volontiers que les Cordeliers aient pu dépasser la mesure dans leurs critiques. Leur dépit était si humain ; et nous sommes au XVIe siècle, en un temps où les esprits s'échauffent promptement, où les luttes s'enveniment d'ordinaire jusqu'aux pires violences. Mais serait-il juste et même vraisemblable de mettre tous les torts du même côté ? A en juger par l'existence ultérieure de quelques-uns des prédicateurs nommés ci-dessus, il est difficile de croire qu'ils aient toujours parlé avec la prudence, la discrétion, la charité qui s'imposaient dans leur situation. Comment un Guillaume Farel, si impétueux et si intransigeant, aurait-il pu éviter toute intempérance de langage ? Comment aurait-il pu dompter cette fougue de caractère dont il donna plus tard tant de preuves ? Comment un Caroli, dont la carrière devait être si étrange, si mouvementée, si critiquable, aurait-il mis un frein à sa violence et à sa versatilité natives ?

Quoi qu'il en soit, l'évêque dut se rendre compte lui-même qu'il n'avait pas eu la main très heureuse dans le choix de ses prédicateurs. Par son mandement du 12 avril 1523, il se voyait réduit à les révoquer tous. Très loyalement, il en donnait la raison. C'est que plusieurs d'entre eux, « quoique déguisés, disait-il, du masque de la piété, au lieu de s'acquitter de leur devoir, s'amusaient à ivrogner et paillarder, ce que je ne puis raconter que la larme à l'œil ».

En outre, de graves désaccords avaient éclaté même dans le cercle intime qui entourait Lefèvre. Il semble qu'au début on y ait volontiers reçu, pour les lire, les discuter et les commenter, les ouvrages suspects de Luther, dont on ne voulait retenir, en dépit des injures accumulées contre Rome, que l'esprit biblique et « évangélique ». Le gallicanisme avait, chez Lefèvre et ses amis, cette conséquence grave, que les condamnations prononcées par le Saint-Siège ne leur paraissaient pas beaucoup plus importantes et décisives que celles de la Sorbonne dont ils se gaussaient si volontiers. Tant que le Concile général n'aurait point tranché, les questions, pour eux, demeuraient ouvertes et les opinions, libres.

Le résultat de cet état d'esprit fut que des hommes, comme Farel, ardents, impétueux, et d'un jugement peu sûr, évoluèrent bien vite vers l'hérésie déclarée et favorisèrent la diffusion des livres luthériens dans le peuple. En vain, Gérard Roussel, plus modéré et plus calme, essaya-t-il de retenir son collègue et ancien disciple dans le giron de l'Eglise. Guillaume Farel partit de Meaux, en « faisant claquer les portes », suivant sa coutume. On croit qu'il alla fonder, en plein Paris, une église luthérienne secrète, dès 1523, pour aller ensuite à Gap, son pays natal, de là en Guyenne, enfin en décembre 1523, à Bâle, où il se lança à fond dans le mouvement de la réforme révolutionnaire.

Son départ marque la dislocation du « Groupe de Meaux ». Il n'avait pas duré deux ans ! Parmi ses membres, les uns, en petit nombre, passèrent à la Révolution : Farel et Caroli sont les plus connus. Les autres firent publiquement acte d'hostilité au luthéranisme, qui commençait à départager les esprits dans toute l'Eglise et à dresser des barricades entre les Eglises : principalement Mazurier et Clichtowe. Ce dernier publia, au cours de 1524, à Paris, un gros ouvrage intitulé *Antilutherus*, qui fut la première réfutation en règle du luthéranisme imprimée en France [6].

Quelques-uns, — Michel d'Arande, Gérard Roussel, notamment, — sans se prononcer pour la révolution, gardèrent envers elle une attitude expectante, indulgente même, et devinrent suspects aux deux partis, aux protestants comme aux catholiques. Michel d'Arande vint à Paris, devint le prédicateur attitré de la sœur du roi, cette étonnante Marguerite d'Angoulême, qui se plaisait aux spéculations mystiques, entretenait avec Briçonnet une correspondance nuageuse et se faisait lire et expliquer la Bible, en des réunions intimes auxquelles prenaient part le roi et la reine-mère. En décembre 1522, cette dernière, Louise de Savoie, notait sur son Journal

[6] *Antilutherus judoci clichtovei neoportuensis*, tres libros complectens, chez Simon de Colines, à Paris, oct. 1524. — Les trois parties du livre traitaient respectivement de la liberté morale, de la messe et des vœux monastiques. — Voir Cristiani, dans *Revue des Questions historiques*, 1911, I, 120 et s.

intime : « Mon fils et moi, par la grâce du Saint-Esprit, commençasmes à cognoistre les hypocrites, blancs, noirs, gris, enfumés, de toute couleur, desquels Dieu par sa clémence et bonté infinie, nous veuille préserver et deffendre, car si Jésus-Christ n'est menteur, il n'est point de plus dangereuse génération, en toute nature humaine » [7].

Si ce texte est dû à la prédication et aux lectures bibliques de Michel d'Arande, il est clair que ce personnage allait plus loin dans la haine des moines que Lefèvre et Briçonnet, qui réformaient les moines mais ne les condamnaient point.

Gérard Roussel paraît avoir été dans des sentiments assez semblables à ceux de Michel d'Arande Nous le retrouverons un peu plus loin.

Il ne saurait être douteux que ni Lefèvre, ni Briçonnet ne gardaient envers le luthéranisme cette sorte de neutralité réticente et suspecte. Briçonnet se sentait si bien en communion d'idées avec Lefèvre qu'il l'avait nommé, le 1er mai 1523, son vicaire-général. Lefèvre avait publié en 1522 son Commentaire sur les Evangiles : *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia*, et, suivant sa coutume, il avait donné à sa Préface le ton d'un véritable Manifeste. « Je ne connais qu'une Théologie, y lisait-on, faite de cette foi vive que donne Dieu et que l'homme ne peut atteindre. Le Christ et sa parole sont tout. Qui connaît cela connaît toutes choses ! » Ces commentaires débordaient d'effusions mystiques et l'on oserait presque dire d'enthousiasme lyrique. Il avait le tort de rechercher partout, au delà du sens littéral et historique, un sens spirituel et caché, souvent plus arbitraire que réel. Mais ses tendances, en dépit de similitudes verbales, n'avaient rien de commun avec celles de Luther [8].

Il ne voulait pourtant pas se contenter d'atteindre les savants. Maintenant surtout qu'il partageait, avec son évêque, la sollicitude d'un diocèse entier, il songeait à la grande foule des humbles fidèles. Reprenant donc la traduction française de la Bible, faite, sous Charles VIII, par l'évêque Jean de Rély, et cinq ou six fois réimprimée, de 1495 à 1520 il révisa cette œuvre dont l'auteur avait été de ses amis, et, le 8 juin 1523, publia chez Simon de Colines, à Paris, les *Evangiles*, en langue vulgaire, en octobre, les *Epîtres* et les *Actes des Apôtres*, enfin en novembre l'*Apocalypse*.

En deux lettres exhortatoires, placées en tête de sa traduction, Lefèvre s'adressait « à tous chrestiens et chrestiennes ». Il invoquait la parole de Jésus à ses apôtres, leur ordonnant d'annoncer l'Evangile à tous, l'usage de la Synagogue qui faisait lire la Loi à tous, l'autorité de la primitive Eglise qui a traduit dans les langues vulgaires de son temps le texte sacré, l'exemple enfin des pays voisins de la France et les besoins du peuple trop longtemps privé de la Parole divine. « Qui défendrait, s'écriait-il, aux enfants de avoir, veoir et lire le Testament de leur Père ? »

Lefèvre n'avait point signé son œuvre. Mais nul n'ignorait qu'il était l'auteur et il prenait soin de déclarer que « les plus hautes et puissantes dames et princesses du royaume, — évidemment Louise de Savoie et Marguerite d'Angoulême, — ont désiré la publication du livre pour leur édification et consolation et pour ceux du royaume ».

Il y avait pourtant quelques phrases agressives ou qui semblèrent telles à certains Sorbonnistes. Dans les circonstances où paraissait le volume, Lefèvre devait donner à ses lecteurs certaines précisions sur les relations précises entre la Bible et l'Eglise. Si l'Evangile appartient à tous, il n'est cependant pas livré aux discussions et aux interprétations changeantes des hommes. L'Eglise seule en a la garde. Seule, elle est qualifiée pour déterminer le sens des passages obscurs et trancher en dernier ressort les controverses qui peuvent naître à son sujet.

On ne peut douter que Lefèvre admît cette doctrine. Son silence n'en était que plus fâcheux. Sans prendre parti pour les Sorbonnistes trop zélés de la nuance de Noël Beda, on doit estimer que la Sorbonne n'eut pas tort de déclarer, le 26 août 1523, deux mois après la publication des Evangiles de Lefèvre, qu'il serait très pernicieux « *vu les conjonctures où l'on se trouvait* » de laisser répandre parmi le peuple des versions complètes ou partielles de la Bible.

Mais ce qui prouve d'une manière décisive que Lefèvre ne penchait pas le moins du monde au luthéranisme, c'est que par décret synodal, du 15 octobre 1523, l'évêque de Meaux, avec qui Lefèvre ne faisait qu'un au point de vue administratif, interdisait à ses diocésains, sous peine d'excommunication, « d'acheter, emprunter, lire, avoir et porter sur soi les livres de Martin Luther et ceux que l'on dit être de sa façon sous noms empruntés, comme aussi de les approuver, défendre ou divulguer, soit ès assemblées publiques, soit ès colloques particuliers et familiers devis, avec très exprès commandement de jeter, biffer ou brûler incontinent après la publication du décret ceux qu'ils auraient peut-être jusqu'ici gardés dans leurs maisons ou mis en dépôt autre part. »

Une seconde Ordonnance, en date du 13 décembre, vint menacer d'anathème tout curé qui laisserait prêcher dans son église un orateur luthérien ou faisant profession d'une doctrine analogue à celle de Luther [9].

On ne peut pas douter que Lefèvre ait approuvé ces deux Ordonnances. S'il ne les approuvait pas, c'était son devoir strict de se retirer. La vérité, semble-t-il, c'est que Briçonnet, tout comme Lefèvre, était un mystique dont le contact avec les réalités devenait parfois insuffisant. Croyant à la divine puissance du texte sacré, parce que lui-même avait maintes fois ressenti de touchantes émotions à la lecture des Evangiles ou des Epîtres, il pensait, non sans raison du reste, que la meilleure, la plus efficace, la plus irrésistible des prédications est celle qui prend pour point de départ le récit évangélique ou la parole des apôtres. Prêcher la Bible était le mot d'ordre qu'il donnait à ses prédicateurs. Il

[7] Buchon, J.A.C., *Choix de chroniques et mémoires*, XVe siècle, p. 302.

[8] « Presque tout l'Evangile est une parabole », déclare Lefèvre, *Com. Initiat. Matth.*, XIII, folio 68 et 126.

[9] Théodore de Bèze a dit à ce propos que « craignant perdre son évêché et sa vie, il (Briçonnet) changea sa robe et devint persécuteur de ceux qu'il avait auparavant enseignés » (*Histoire Ecclésiastique*, I, 158, note 4.). — Briçonnet aurait donc par lâcheté désavoué son œuvre ! Cette accusation retomberait sur Lefèvre, car un vicaire-général fait corps avec l'évêque, surtout dans un cas semblable et s'il le désapprouve, il doit le dire hautement !

n'est pas un catholique de nos jours qui ne pense comme lui. Voir dans ce biblicisme quelque chose de révolutionnaire, c'est oublier qu'il y avait toujours eu une tradition bibliciste orthodoxe. Mais en ce temps-là, prêcher la Bible avait pris un sens nouveau. C'était aussi le mot d'ordre qui venait de Wittenberg, de Zurich, et qui commençait à se faire entendre à Bâle et Strasbourg. On pouvait croire que la ville de Meaux entrait dans le mouvement révolutionnaire. Certains des collaborateurs de Briçonnet pouvaient le donner à penser. Dans la ville, des groupes de « gens de métier, cardeurs de laine et drapiers drapants », suivant la phrase de Bèze, se mettaient à lire l'Evangile, à la façon de Luther. Un placard fut affiché à la cathédrale où le pape était traité d'Antéchrist. L'affaire fit scandale. Le Parlement de Paris intervint. Le coupable, un certain cardeur nommé Jean Le Clerc, fut condamné à la fustigation, suivie du supplice de la marque au fer rouge et du bannissement. Il devait être brûlé, l'année suivante, 1524, à Metz, pour avoir brisé des statues la veille d'une grande procession populaire.

Que devenaient en face de ces actes de violence les rêves généreux et les touchantes illusions de Briçonnet et de Lefèvre ? Des brumes où trop souvent planaient leurs esprits, ils retombaient parmi des scènes de révolte que leur conscience ne pouvait que réprouver. Pour eux, assurément, attacher trop d'importance aux images était superstition, mais les brûler ou briser, par haine hérétique, était fanatisme intolérable.

Mais le mouvement parti de Wittenberg était trop fort pour que le réformisme modéré d'un Lefèvre pût aisément réussir. Il devait en être du parti « fabrisien » comme du parti « érasmien ». L'époque était trop violente pour cheminer dans une voie moyenne. Aux attaques audacieuses des révolutionnaires devait répondre la contre-offensive décidée et intransigeante de la Réforme tridentine. Abreuvé d'amertume, attaqué dans sa réputation de catholique, menacé de poursuites en l'absence du roi prisonnier à Madrid, Lefèvre devait chercher un refuge momentané à Strasbourg, auprès de Capito. A son retour en France, sur le désir formel du roi, il continua, avec ce doux entêtement des mystiques qui suivent leur idée envers et contre tous, à traduire la Bible, sans jamais faire acte formel d'adhésion aux doctrines spécifiquement protestantes. Il ne devait mourir qu'en 1536, à Nérac, sous la protection de Marguerite de Navarre.

V

De ce groupe de Meaux, le seul membre que l'on doive considérer comme nettement révolutionnaire, — car Pierre Caroli ne compte pas, — c'est Guillaume Farel. Et, on l'a dit, on ne peut que voir en lui un transfuge.

Nous l'avons vu quitter la France pour Bâle. Il semble qu'il ait entraîné avec lui un certain nombre de Français conquis au « luthéranisme ». On ne voit pas bien d'où auraient pu venir les réfugiés pour cause de religion, dont il se fait le pasteur. Dès le 27 février 1524, il avait pris part à une Dispute et soutenu treize Thèses contre le jeûne, le mérite des œuvres, l'invocation des saints, etc. Erasme habitait alors la ville de Bâle. Le zèle inconsidéré du Français iconoclaste lui parut fâcheux. Il l'attaqua, le railla, l'affubla d'un surnom grotesque. Finalement le Conseil somma le jeune réformateur de décamper dans les trois jours [10].

Farel se rendit de Bâle à Montbéliard qui appartenait au duc déposséde de Wurtemberg. Le duc avait fait à Bâle la connaissance d'Œcolampade. C'est par ce dernier que Farel avait été recommandé. Il se mit à l'œuvre avec son impétuosité coutumière. Le duc l'appuyait. Une partie de la population était pour lui. Mais il se heurta à l'opposition des chanoines de Saint-Maimbeuf. L'archevêque de Besançon lança contre lui l'excommunication et envoya un franciscain pour le combattre. La politique s'en mêla. Le duc Ulrich avait besoin des cantons suisses demeurés catholiques pour rentrer en possession du Wurtemberg détenu par la maison d'Autriche. On était à la veille de la Guerre des Paysans. Ulric fut sommé par ses alliés de renvoyer ses prédicateurs luthériens. Farel dut quitter Montbéliard en mars 1525. Après son départ, le comté revint assez complètement au catholicisme pour que l'archevêque de Besançon pût lever l'interdit en 1529. L'œuvre de Farel ne devait être reprise que par Pierre Toussain, en 1535, pour aboutir, en 1538, à l'abolition de la messe et du culte catholique.

De Montbéliard, Farel était venu à Strasbourg. Il y resta un peu plus d'un an. Il acheva de s'y imprégner des idées luthériennes, telles qu'elles étaient comprises et infléchies par Bucer. On a vu que, dès cette époque, Strasbourg s'éloignait de Wittenberg pour graviter autour de Zurich. Il est à noter que Farel n'était pas prêtre et ne fut jamais ordonné ; il se donnait donc comme simple maître d'école. Ses amis de Strasbourg lui conseillèrent de se chercher un théâtre d'action en Suisse romande. Il se rendit à Aigle, dans la haute vallée du Rhône, et s'y installa en qualité de maître d'école, sous le surnom de G. Ursinus. Il trouva le moyen de se faire inviter à prêcher par les habitants. Son premier sermon fut donné le jour de saint André, 30 novembre 1526 [1]. Sans retard, il chercha à capter la bienveillace du Conseil de Berne [2]. Le 20 juin 1527, il écrivait à Zwingli pour lui faire compliment de son *Amica Exegesis*, dirigée contre Luther. Sa lettre indique les limites étroites où le gouvernement de Berne le maintient. Il n'a pas le droit de prêcher contre les Sacrements. Il doit s'en tenir à la Bible. C'était l'Ordonnance Bernoise du 15 juin 1523 [3].

Cependant, il a la satisfaction d'être soutenu par Berne contre l'évêque de Sion, Philippe de Platée [4]. Il constate avec joie qu'à Aigle « le pape est néant ou peu de chose » [5]. La Dispute de Berne, du 7 au

[10] Herminjart, *op. cit.*, I, n° 123, lettre d'Erasme à Mélanchthon sur Farel qui l'a surnommé Balaam et qu'il appelle « *Phallicus* ». — Aussi n° 126 : « Si Lutherus nosset Phallicum, non dubito quin in eum stricturus sit stilum. Et hi sunt qui nobis jactitant spiritum evangelicum ! »

[1] Herminjart, n° 184, I, note 15.

[2] *Ibid.*, II, n° 198.

[3] Lettre à Zwingli, *CRZW*, IX, 163 et s. — Herminjart, II, n° 197. — Lettre de Farel au Conseil de Berne, juin 1527, *ibid.*, n° 198, p. 22-28.

[4] *Ibid.*, II, n° 195, 220.

[5] Lettre à Zwingli, citée à la note 14 : « Papa aut nullus aut modicus hic est ». — Herminjart, II, p. 20.

26 janvier 1528, a naturellement, dans les pays qui dépendent de cette cité, des effets immédiats et décisifs. Dès le 5 mars, il se trouve à Aigle, Ollon et Bex une majorité pour voter la « réforme ». Cette réforme consiste essentiellement dans la suppression de la Messe et du culte des Images. Elle s'opéra dans les trois paroisses indiquées, le 12 mars, et le 25 avril les usages de la nouvelle liturgie bernoise y étaient introduits [6]. En juillet, Guillaume Farel était mis en possession du bénéfice ecclésiastique d'Aigle et son collègue Simon Robert de celui de Bex. Il réclamait de Zwingli des auxiliaires pour la diffusion de l'Evangile [7].

Mais il était trop ardent pour s'enchaîner au service d'une petite paroisse. L'année suivante, 1529, il fait, à trois reprises, des essais de pénétration évangélique dans Lausanne. La protection de Berne l'accompagne partout. Mais l'évêque de Lausanne, Sébastien de Montfaucon, réussit à l'écarter [8].

En novembre, il réunit une bande de prédicateurs et monte à l'assaut de Neuchâtel. En vain les « tonsurés », — c'est son mot pour désigner ses adversaires catholiques, — lui font-ils une vigoureuse opposition. On se presse pour l'entendre dans les carrefours, dans les maisons privées, aux portes des villes [9]. Rien ne l'arrête. Il entre dans les églises, interrompt le Saint-Sacrifice, interpelle le prêtre qui officie, crie à la foule : « Ce n'est pas cy le Dieu qu'il vous faut adorer. Il est là-sus au ciel en la majesté du Père, et non entre le mains des prestres, comme vous pensez et comme ils vous donnent à entendre » [10]. Parfois, comme à Valangin, le 15 août 1530, il est pris à partie par les catholiques indignés de ses attaques contre leur foi. Il est menacé, injurié, frappé, mis en sang. A peine rétabli, il repartait à la bataille. Cette inlassable ardeur eut la récompense qu'elle cherchait. Le culte catholique fut aboli au comté de Neuchâtel, à la suite d'un soulèvement populaire, le 23 octobre 1530 [1]. Les images furent brûlées ou brisées, les autels, dépouillés, les ornements d'église déchirés, la messe interdite. Le 4 novembre, sous l'égide de Berne, à 18 voix de majorité, l'ancienne foi était condamnée et le culte nouveau rendu obligatoire.

Déjà le pasteur d'Aigle, — car Farel portait toujours ce titre, bien qu'il eût installé un suppléant à sa place, — était parti à d'autres conquêtes. Le 7 janvier 1530, la ville de Morat avait voté la « réforme ». Dès le 22 décembre, elle avait réclamé de Berne l'envoi de Farel. Le 22 janvier, le Conseil de cette ville lui donnait l'ordre de régler les affaires d'Aigle et de se transporter à Morat [2]. L'année suivante, la réforme prenait pied à Grandson. Mais l'intervention de Fribourg, dont Berne respectait l'alliance, conduisait à un pacte de tolérance autorisant les deux cultes à Grandson et à Orbe (30 janvier 1532).

Un synode tenu à Berne, du 9 au 14 janvier 1532, consolidait tous les résultats obtenus. Des aides arrivaient à Farel, non seulement Simon Robert, pasteur de Bex et d'Aigle, mais Antoine Saunier, pasteur de Payerne, Pierre Robert, dit Olivétan, cousin de Calvin, grand traducteur de la Bible et maître d'école, depuis novembre 1531, à Neuchâtel, Froment, pasteur d'Yvonand, Pierre Viret, originaire d'Orbe (né en 1511), passé à la réforme en avril 1531 et dès le 6 mai appelé par Farel à la fonction de prédicateur [3].

Le bruit de tous ces changements était parvenu jusqu'aux groupes de Vaudois qui vivotaient, depuis le XIIIe siècle, dans certaines vallées des Alpes, en cachant leur hérésie sous diverses apparences, pour éviter la persécution. Deux de leurs députés vinrent trouver Farel à Grandson, au mois d'août 1532, pour inviter les ministres réformés de Suisse au Synode de Chanforans, dans la vallée d'Angrogna, non loin de Pignerol. Le Synode eut lieu le 12 septembre. Farel y était venu avec Saunier et Olivétan. On y décida la publication d'une Bible en français et Olivétan fut chargé de la mettre au point.

C'est au retour de ce voyage que, le 4 octobre 1532, Farel essaya de pénétrer dans Genève. Là encore derrière lui marchait la politique bernoise. La chose est trop importante pour ne pas appeler une explication détaillée. Genève en effet va devenir, en quelques années, la seconde capitale de la Réforme et supplanter Zurich aussi bien que Strasbourg.

VI

Au début du XVIe siècle, Genève était une vieille ville, enrichie par le commerce, où la vie était joyeuse et même un peu folle. Elle avait été, au Moyen Age, sous la triple domination de son évêque, — qui était vassal de l'Empire et portait le titre de Seigneur de Genève, — de son « vidame », délégué de l'évêque pour toutes les choses temporelles, — de ses bourgeois, qui jouissaient de franchises assez étendues. Mais un traité du 1er octobre 1285, entre ces derniers et le comte Amédée de Savoie, dont les territoires entouraient la cité de toutes parts, avait établi une alliance ayant pour but de contraindre l'évêque à abandonner, à perpétuité, la fonction de vidame dans la maison de Savoie. L'évêque avait dû se soumettre par un pacte du 19 septembre 1290. Les comtes puis ducs (depuis 1416) de Savoie conservèrent cet important office jusqu'en 1525. Une charte épiscopale du 23 mai 1387 avait accordé à la ville la nomination de quatre Syndics et la franchise judiciaire, en matière civile. En 1409 fut créé le Grand Conseil chargé de nommer le Petit Conseil, composé dans la suite de 25 membres, en vue de l'administration municipale. En 1457, un troisième Conseil, de 60 membres, fut chargé des Affaires diplomatiques. Deux ans plus tard, il fut réglé que les membres de ce dernier Conseil seraient désignés par le Petit Conseil. Il se forma, dès lors, dans la cité épiscopale une oligarchie bourgeoise à peu près complètement indépendante. A la suite de la nomination au siège épiscopal du duc Amédée VIII, l'ancien antipape Félix V, en 1450, l'évêché de Genève fut pratiquement confisqué par la maison de Savoie. Trois des petits-fils

[6] *Ibid.*, II, nos 222, 231 et 235.

[7] *Ibid.*, II, no 244, 25 juillet 1544. — Voir *CRZW*, IX, p. 510 et s.

[8] Octobre-nov., 1529, Herminjart, II, nos 262, 264, 266, notes.

[9] *Ibid.*, II, 269, 274.

[10] *Ibid.*, II, 504, note 1.

[1] Lettre du gouverneur, Georges de Rive, à la comtesse de Neuchâtel, Jeanne d'Orléans, duchesse de Longueville, Herminjart, II, no 317.

[2] Herminjart, II, no 281.

[3] *Ibid.*, II, nos 358, note 9, 393 et les notes.

d'Amédée devinrent évêques après lui, puis deux de ses arrière-petits-fils. L'un de ces derniers avait eu le titre à l'âge de sept ans ! En 1504, le duc Charles III avait mis la main sur le temporel du siège. L'évêque n'était donc plus qu'un instrument entre les mains des ducs de Savoie. Depuis 1507 environ, deux partis s'étaient formés dans la ville, le parti de Savoie et le parti de la liberté. Des luttes épiques et sanglantes marquèrent la rivalité de ces deux tendances. Le chef des partisans de la liberté était un homme de joyeuse existence, mais de courage héroïque, nommé Philippe Berthelier, que poussait et conseillait le prudent et actif Hugues Besançon. Les patriotes avaient besoin d'un secours étranger pour se défaire de l'hégémonie savoisienne. Ils la cherchèrent naturellement dans la Suisse toute proche et qui passait pour la forteresse de la liberté civique. En 1519, une alliance unissait Genève à Fribourg. Mais le duc, pressentant le péril, fut assez fort pour contraindre la cité à briser cette alliance. Par ses soins, l'évêque fit saisir Berthelier qui fut jugé sommairement et décapité, le 23 août 1519. On le considéra comme un véritable martyr du patriotisme. Une réaction se produisit contre la Savoie après sa mort. Alarmé pour ses possessions du Piémont, après la victoire de Charles Quint à Pavie, le 24 février 1525, le duc de Savoie quitta Genève, en décembre suivant. Les patriotes en profitèrent pour contracter une nouvelle alliance avec Fribourg et Berne à la fois, le 8 février 1526. La fonction de vidame fut considérée comme supprimée. Un Conseil des Deux cents, comme à Berne et à Zurich, fut chargé du gouvernemnt de la cité. L'évêque Pierre de la Baume reconnut officiellement les franchises de la ville, par acte du 15 juillet 1527.

Cependant le duc de Savoie ne renonçait pas à reconquérir les droits de vidame qu'on venait de lui enlever. Il fit pression sur l'évêque, en saisissant une partie de ses bénéfices et l'obligea à quitter la ville pour appuyer sa cause. Le Conseil des Deux Cents répliqua, le 28 novembre 1529, en ratifiant solennellement le transfert de la juridiction du vidame à ses propres officiers. Cette déclaration équivalait à une rupture. Le duc n'hésita pas à recourir aux armes. Mais lorsqu'il vint en 1530 assiéger la ville, Berne et Fribourg accoururent au secours de leur alliée. Non seulement leurs troupes contraignirent le duc à lever le siège, mais elles l'obligèrent à laisser entre leurs mains le pays de Vaud, comme gage de la sécurité future de la ville de Genève. Ce fut la paix de Saint-Jullien, le 19 octobre 1530.

VII

En tout ce qui précède, le grand mouvement de la Réforme n'avait joué absolument aucun rôle. Il était impossible, pourtant, que dans une cité aussi libre d'idées et de mœurs que Genève les nouveautés protestantes demeurassent sans écho. La lutte contre l'évêque allié au duc de Savoie n'avait pas disposé les patriotes à un respect excessif de la hiérarchie. En juin 1532, quelques mois avant la première tentative de Farel, une indulgence de Clément VII fut tournée en ridicule par des affiches et l'on se battit dans les rues à ce propos [4]. Mais le Conseil se défendit hautement de toute sympathie pour le « luthéranisme ».

C'est là dessus que Farel, en octobre, apparut dans la ville. « Au mois d'octobre après, écrit Jeanne de Jussie, vint à Genève un chétif malheureux Predicant, nommé maistre Guillaume, natif de Gap en Dauphiné. Le lendemain de sa venue commença à prescher en son logis en une chambre secrettement, et y assistait un grand nombre de gens qui étaient advertis de sa venue et desjà infects en son hérésie » [5].

Le bruit de cette tentative s'était à peine répandu que le vicaire-général accourut, manda les chanoines, fit appeler Farel, le livra à son official. Farel fut interrogé, tancé, menacé, sommé de partir au plus vite, enfin remis au guet qui l'enleva à une troupe de prêtres fort animés contre lui et le fit partir le lendemain au petit jour en bateau.

Un mois plus tard, le 3 novembre, un autre pasteur, Antoine Froment, vint ouvrir une école gratuite et un dispensaire. Peu de temps après, le 1er janvier, il commençait à prêcher dans la rue, ce qui provoqua une défense formelle du Conseil, dès le lendemain, de prêcher, soit en public, soit dans les maisons privées sans autorisation des Syndics et du vicaire-général [6]. Genève donnait ainsi satisfaction à l'un de ses alliés, Fribourg, qui était demeuré très catholique. Mais il mécontentait l'autre allié, Berne, où la révolution religieuse avait triomphé et qui, dès le 20 mars, se plaignit du traitement infligé à ses prédicateurs. La ville se trouva dès lors dans un embarras facile à comprendre. Le Conseil chercha une formule neutre pour satisfaire à la fois les deux alliés de la ville. L'Ordonnance du 30 mars 1533 portait « que les citoyens, bourgeois et habitants... doivent vivre dès ici... ainsi que avons vescu par le passé, sans faire novellité quelconque, ni de parole ni de fait, jusqu'à ce que soit ordonné de vivre autrement. »

Mais déjà le mouvement était lancé. Des rixes pour cause de religion éclataient dans les rues. Un chanoine de Saint-Pierre fut tué, le 4 mai. Fribourg fit une démarche auprès de l'évêque, Pierre de la Baume, pour qu'il rentrât dans la ville. Malheureusement ce prélat, peu conscient de la grandeur de ses devoirs, délaissa au contraire la ville définitivement, le 14 juillet, se contentant d'écrire au Conseil, le 25 septembre, pour réclamer le maintien de sa juridiction, et le 20 novembre, pour interdire toute fausse doctrine. Ce fut alors le tour de Berne de se plaindre des attaques dirigées contre la Révolution par le prédicateur de l'Avent, le dominicain Guy Furbiti. Le 17 décembre, ses envoyés réclamaient l'arrestation du Père. Elle eut lieu, le 24. Farel avait reparu quatre jours auparavant. Aussitôt que sa présence fut connue, arriva une sommation de Fribourg de l'obliger, lui aussi, au silence.

Le 1er janvier, le vicaire-général lançait très maladroitement une défense générale de lire les Saintes Ecritures et l'Evangile. Protestation de Berne, demande de poursuites contre le prédicateur de l'Avent, réponse dilatoire de Genève, enfin ultimatum de Berne, menaçant de rompre l'alliance et de réclamer la dette de guerre si l'on ne lui donnait satisfaction. Il fallut en passer par où l'altière cité

[4] Herminjart, II, n° 382, note 2. — Jeanne de Jussie, *Le levain du Calvinisme*, p. 46 et s.

[5] *Ibid.*, p. 48.

[6] *Ibid.*, 52. — Herminjart, III, n° 406, note 1.

voulait : le Conseil ordonna une *Dispute publique*, en sa présence, sur l'autorité du pape, sur le jeûne, l'abstinence, les décrets des papes. Farel et Viret firent les frais de l'attaque (27 janv. - 3 février 1534). Le moine Guy Furbiti, à la demande des envoyés de Berne, fut remis en prison. Et le Conseil de ville fit savoir à Berne qu'il ne s'opposerait pas à ce que les novateurs s'emparassent d'une église par la force (1er mars 1534). Fribourg, de son côté, désapprouvait hautement cet envahissement de l'hérésie. L'alliance fut rompue le 14 mai. Fribourg fit de nouveau appel à l'évêque et lui promit son appui militaire. L'évêque, appuyé par les troupes du duc de Savoie, fit en effet, le 30 juillet, une tentative sur la ville. Mais son attaque n'eut d'autre résultat que de faire l'unanimité contre lui dans Genève, si bien que le 1er octobre « le Siège de la Justice épiscopale » fut déclaré vacant. Farel et Viret ne cessaient de gagner du terrain dans la ville, bien que leurs partisan fussent encore en minorité. La seconde *Dispute de Genève*, du 30 mai au 24 juin leur donna l'occasion de prêcher la nouvelle doctrine dans toute son étendue, savoir, suivant la Chronique de Roset, « la justification des hommes par Jésus-Christ seul, — le régime de l'Eglise dépendre de la seule parole de Dieu, — l'adoration d'un seul Dieu, — qu'il est suffisamment satisfait pour nos péchés par la seule oblation faite une fois par Jésus-Christ, — qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes, — desquelles résultait que ceux erraient qui s'attribuaient aucune puissance, pensant être justifiés par les œuvres, — que les traditions papales et humaines, qu'on appelait de l'Eglise, étaient pernicieuses, — que c'est idolâtrie et contre Dieu adorer de quelque honneur les saints ni les images, — que la messe ne sert à notre salut ni les prières pour les morts, — que les saints ne sont nos avocats » [7]. Pierre Caroli défendait les thèses catholiques, mais si mollement qu'il est suspect d'avoir trahi la cause qu'il feignait de soutenir. De fait, il se déclara vaincu par son ancien collègue du Groupe de Meaux, Guillaume Farel, et passa publiquement à la Révolution. On se donna le triste plaisir de faire sortir de sa prison le malheureux moine Furbiti, qui avait été son élève à la Sorbonne pour jouir de son ébahissement en présence de Caroli devenu protestant ! « Quand il vit son maître de Théologie et qu'il était perverti, raconte Jeanne de Jussie, il tomba pâmé en terre » [8].

Farel compléta sa victoire en poursuivant ses envahissements d'église en église, interrompant les offices catholiques, déchirant les surplis des clercs assistants, brisant les images, et répliquant aux demandes d'explication du Conseil qu'il agissait, avec ses amis, « selon Dieu et le saint Evangile » [9].

Deux jours après un scandale de ce genre dans l'église Saint-Pierre, le 10 août 1535, Farel et Viret se présentaient au Conseil et réclamaient la suppression provisoire de la Messe. Le Conseil la leur accorda. On savait que Berne était derrière eux, et contre l'évêque l'on n'avait plus que cette ville. Mais on désigna des liquidateurs pour inventorier et conserver les bien des églises et des couvents. Dès lors commença l'exode des religieux et des nonnes, Franciscains, Clarisses, dont faisait partie Jeanne de Jussie qui nous a laissé l'émouvant récit des événements, Bénédictins, Dominicains et Augustins. Le départ des Clarisses eut lieu, au milieu des larmes, le 29 août.

Cependant la crainte de l'évêque et du duc de Savoie retenaient encore le Conseil, en dépit de l'appui de Berne vers qui il lançait des appels désespérés. Soudain, la mort de François Sforza duc de Milan, vint changer la situation. François Ier renouvela ses prétentions sur le Milanais, ce qui le mit de nouveau en conflit avec l'empereur. Le duc de Savoie était du parti de Charles Quint. Mais il dut se préparer à défendre ses Etats. Le 24 mars 1536, les Français entraient dans sa capitale, Turin. Le duc avait levé en toute hâte le siège de Genève, dès le mois de janvier. Berne en profita pour occuper Genève, le 2 février, s'emparer du pays de Vaud, délivrer le prisonnier de Chillon, le fameux François Bonivard, établir la « réforme » à Lausanne et dans toute la région. Le Conseil de Berne osa même demander à Genève de reconnaître sa suzeraineté. Mais la ville répliqua qu'elle n'avait pas secoué un joug pour en accepter un autre. Par un traité du 7 août 1536, Berne dut reconnaître la pleine indépendance de son alliée.

Le 21 mai précédent, le Conseil général avait solennellement juré de ne plus vivre que suivant la « sainte loi évangélique », dans « la Parole de Dieu » et de délaisser « toutes messes et autres cérémonies et abusions papales, images et idoles ».

On peut dater de ce serment le commencement de la Révolution religieuse à Genève. Trois mois plus tard, en août 1536, Calvin, passant par hasard à Genève, y était retenu presque de force par Farel. Une nouvelle ère s'ouvrait pour la cité joyeuse et libre. Avec Calvin, c'était le puritanisme qui allait en faire sa capitale et sa forteresse !

L. Cristiani.

[7] Sur ceci et tout l'ensemble de cette histoire de la réforme à Genève, voir l'excellente collection de document de Kidd, *op. cit.*, p. 492 et s. — l'ouvrage de J. de Jussie, les *Mémoires et Documents de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, XXII, 209 et s.

[8] J. de Jussie *op. cit.*, p. 85.

[9] Registres du Conseil : « Qui respondit quod miratur quare inquiratur de tali re cum sit sancta secundum Deum et sanctum Evangelium », 8 août 1535 ; — même réponse des iconoclastes le lendemain, *ibid.*

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A quand remontent les différentes taxes et classes de services religieux ?

R. — 1. Primitivement, les différents services religieux (baptêmes, mariages, relevailles, funérailles, etc.) étaient les mêmes pour tous les fidèles, sans aucune distinction de « classes ». Le cérémonial était uniforme ainsi que la solennité des offices.

D'autre part, tous ces rites de l'administration des sacrements et sacramentaux ou de la sépulture chrétienne, étaient accomplis gratuitement par le clergé, comme constituant son ministère normal [1].

[1] A l'origine, les clercs vivaient du travail de leurs mains (cf. Act., XX, 34) ou de leur patrimoine. La charité des fidèles aidait aussi à leur subsistance, selon le vœu de l'Ecriture : Matt., X, 10 ; Luc., X, 7 ; I Tim., V, 17 ; I Cor., IX, 13 (cf. Deut., XVIII, 1). On sait, à ce propos,

L'habitude fut vite prise, toutefois, de « dédommager » spécialement, en quelque sorte, les officiants en leur faisant une offrande à l'occasion de ces cérémonies particulières. Chacun remettait alors au clergé un don, soit en argent, soit en nature, proportionné à sa situation de fortune et, évidemment variable selon la nature du rite accompli.

Ces « *oblationes* » (souvent appelées « *offertoria* » parce que remise au curé célébrant au moment de l'offertoire de la messe) [2], volontaires au début, eurent rapidement, par l'effet de la coutume, un caractère pratiquement obligatoire pour ceux qui avaient les moyens de les donner, et s'ajoutèrent aux dîmes pour constituer le casuel des curés.

Cela ne constituait pas, notons-le, une dérogation au principe de la gratuité des sacrements et des funérailles que les Conciles rappelaient. Ainsi en 1163 le Concile de Tours, et en 1179 celui du Latran menaçaient d'excommunication ceux qui exigeraient un paiement pour l'accomplissement de leur ministère [3]. L'offrande était « volontaire », mais elle passa dans les mœurs Les curés prirent l'habitude de quitter l'autel à l'offertoire pour recevoir l'oblation, spécialement aux messes d'enterrement ou d'anniversaire, ou de se présenter dans les familles pour chercher le don « traditionnel », après décès par exemple.

En période d'abondance, les paroissiens se prêtaient, sans trop récriminer, à cet usage qui prenait, peu à peu, le caractère d'une dette à acquitter. Mais après l'appauvrissement général de l'ensemble du pays par suite de la guerre de Cent ans, les protestations commencèrent contre ces « taxes » que souvent les curés, pour plus de sûreté, venaient demander avant même de faire la cérémonie.

Les évêques défendaient ce qu'ils appelaient la « louable coutume » d'accepter des offrandes « volontaires », mais précisaient que ces offrandes ne pouvaient être réclamées qu'après réception des sacrements. Ainsi pensaient-ils éviter le reproche de simonie que les populations ne manquaient pas de formuler pour se soustraire aux exigences curiales.

* *

Les autorités civiles prirent fait et cause pour le peuple contre le clergé. Il faut dire ici que le pouvoir séculier avait pris de plus en plus l'habitude de s'ingérer dans les affaires ecclésiastiques. Si feu Victor Martin estimait que « les ordonnances du 18 février 1407 [sous Charles VI] peuvent être considérées comme l'acte de naissance officielle du gallicanisme » [4], G. Mollat, dans un tout récent article consacré aux *Origines du Gallicanisme parlementaire aux* XIV^e et XV^e siècles [5], a montré l'importance pratique en ce domaine de l'édit de soustraction d'obédience à Benoit XIII du 27 juillet 1398 [6] et l'accélération, depuis cette date déjà, de l'ingérence du pouvoir civil dans les Affaires spirituelles : le règne de Philippe VI de Valois marquerait donc un tournant dans le problème qui nous occupe.

Dès le début du XIV^e siècle, « les récriminations contre les droits curiaux s'étendirent à une notable partie de la France. Soutenus dans leurs revendications par les autorités locales ou seigneuriales ou par les procureurs royaux, les paroissiens rappelèrent le principe de la gratuité des sacrements et des funérailles proclamé par voie conciliaire » [7]. Certains évêques — assez rares — avaient appuyé ce mouvement. Guillaume Durant, par exemple, avait repris ses collègues de l'épiscopat qui, comme nous l'avons dit, essayaient de légitimer les *oblationes* forcées. Il n'hésitait pas à appeler pernicieuse (*pestifera*) la coutume que la plupart des autres évêques tenaient pour louable et il ajoutait : « Multi ex majoribus columnis et prælatis Ecclesiæ in his peccant » [8].

La position, favorable aux curés, de l'ensemble de l'épiscopat, fut approuvée par Gerson, contre la thèse de l'évêque de Mende, à la fin du XIV^e siècle [9]. Les évêques, sous prétexte d'éviter toutes contestations, sanctionnèrent l'établissement de barêmes de taxes, contre lesquelles citadins et ruraux — avec l'appui des parlements — se soulevèrent à la fin du XIV^e siècle et au début du XV^e.

Veut-on quelques exemples des agissements des curés ? A Dijon et à Beaune, ils « opéraient des prélèvements sur les biens des défunts d'après les signes extérieurs de richesse » [10] : Le fisc actuel n'a rien inventé ! Et l'on voit ici ce qui va être à l'origine de nos « classes » : la taxation d'après la fortune, sans toutefois, notons-le, qu'à une « oblation » plus forte corresponde forcément une cérémonie plus pompeuse.

« Les droits de sépulture, nous dit ailleurs G. Mollat, s'élevaient, suivant l'estimation du curé, à 5, 6, 10, 12 ou 16 francs ; encore fallait-il fournir du pain, du vin, le luminaire ; et cela avant la cérémonie funèbre », malgré les prescriptions épiscopales, comme nous l'avons signalé. « Les bénédictions nuptiales coûtaient 5, 6, 7 ou 8 francs... Le clergé différait, en outre, de conclure un compromis jusqu'à ce qu'il ait vu s'opérer les préparatifs de la noce, afin d'extorquer davantage. » Dans la châtellenie de Loudun, « les droits mortuaires étaient tarifés : pour les nobles, chefs de maison, un lit garni, dix livres, soixante ou cent sous tournois ; pour les non-nobles 6, 8 ou 10 francs. L'autorisa-

que lorsque l'Eglise put posséder officiellement des biens, il était fait quatre parts (pas nécessairement égales) de ce qui était offert par les fidèles : l'une pour l'évêque, une deuxième pour le clergé, une autre pour l'église et enfin la part des pauvres. — On pourra voir sur ce point : Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise...*, p. III, l. III, ch. XXVI ss. ; Rivet, *Le régime des biens d'Eglise avant Justinien*, Paris, 1891 ; Fourneret, *Les biens d'Eglise après les édits de pacification*, Paris, 1902 ; E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. I, Paris-Lille, 1910.

[2] Cf. Card. Bona, *Rerum liturgicarum...*, l. II, cap. IX ; cf. également Berlendi, *Delle oblazioni all' altare. Dissertazione storica teologica...*, Venetiis, 1733.

[3] Décrétales, livre II, tit. III, cc 8 et 9, et livre III, tit. XXXIX, c. 7.

[4] *Les origines du gallicanisme*, Paris, 1939, t. I, p. 333.

[5] *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XLIII (1948), nn. 1-2, pp. 90 ss.

[6] Cf. du même auteur : *L'application en France de la soustraction d'obédience à Benoit XIII jusqu'au Concile de Pise*, dans la *Revue du Moyen Age latin*, t. I (1945), pp. 149-163.

[7] G. Mollat. *Les origines du gallicanisme parlementaire...*, p. 120.

[8] *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*, pars II, tit. LX.

[9] On pourra consulter sur ce point l'étude de P. Adam, *La décadence de la vie paroissiale en France, au XIV^e siècle*, Strasbourg, 1946, pp. 187-189.

[10] G. Mollat, *art. cit.*, p. 121.

tion de mariage hors de la paroisse s'obtenait contre 2, 3 ou 4 francs... » [1].

Les parlements, après avoir résisté, furent contraints d'accepter le fait établi. Du moins abaissèrent-ils d'autorité les taxations qui leur semblaient excessives. En plusieurs provinces ils établirent eux-mêmes des barêmes. Ainsi « à Chinon (Maine-et-Loire), le parlement institua quatre catégories parmi les paroissiens : les chefs de maison plus riches, de moyenne aisance, de moindre fortune et les pauvres » [2]. A Langres, il n'y avait que trois catégories, celles même que, avec des dénominations un peu différentes toutefois, nous retrouverons de nos jours dans nos statuts synodaux pour les tarifs de dispenses : les plus fortunés, les moyennement aisés, les plus pauvres.

Mais, une fois de plus, le principe de la gratuité des sacrements sera réaffirmé à l'occasion des discussions consécutives aux entreprises des Réformateurs. L'article 5 de l'ordonnance d'Orléans (1561) va tenter d'enlever aux protestants un argument de poids en défendant « à tous prélats, gens d'église et curés de permettre être exigée aucune chose pour l'administration des saints sacrements, sépultures et toutes autres choses spirituelles, nonobstant les prétendues louables coutumes et usances, laissant toutefois à la volonté et discrétion d'un chacun de donner ce qui bon lui semblera. »

On croira sans peine que, libérés de l'obligation légale de payer les taxes précédemment établies, les fidèles ne manifestèrent pas grand enthousiasme pour les acquitter volontairement. Le pouvoir civil, qui avait cru revenir au régime des oblations spontanées, fut assailli de doléances ecclésiastiques. Il fallut déroger au principe de la gratuité si solennellement consacré et admettre la légitimité des anciens usages.

Par l'article 5 de l'ordonnance de Blois (1579) les réclamations du Clergé étaient favorablement accueillies : « Voulons et entendons, y était-il dit, que les curés, tant des villes qu'autres, soient conservés en droits d'oblation et autres droits paroissiaux qu'ils ont accoutumé de percevoir, selon les anciennes coutumes, nonobstant l'ordonnance d'Orléans, à laquelle nous avons dérogé et dérogeons pour le regard ». Ces dispositions devaient être encore confirmées par la suite.

Dans le cours du XVII[e] siècle, un certain nombre d'abus se feront jour par suite du désir manifesté par quelques curés d'augmenter leurs revenus. Aussi l'article 27 de l'édit de 1695 stipulera sagement que « le réglement de l'honoraire des ecclésiastiques appartiendra aux archevêques et évêques ». Encore faut-il noter, évidemment, que les tarifs épiscopaux ne pouvaient être exécutés avant d'avoir été homologués par les parlements.

* *

Ce texte fera loi jusqu'à la tourmente révolutionnaire. Après le rétablissement du culte, la fameuse « loi du 18 Germinal, an X », reprendra, en ses articles 68 et 69, le principe de l'édit de 1695. Elle stipule, en effet : « les évêques rédigeront des projets de réglements relatifs aux oblations que les ministres des cultes sont autorisés à recevoir pour l'administration des sacrements ; les projets de réglements rédigés par les évêques ne pourront être publiés ni autrement mis à exécution qu'après avoir été approuvés par le gouvernement. »

C'est dans ces projets de réglements que l'on trouvera mention de différences dans les services religieux et de cérémonies ou de pompes supplémentaires faisant l'objet de rétributions spéciales. On trouve trace officielle de ces différences de décorum dans les articles 22 et 23 du décret du 23 prairial an XII (24 juin 1804) réservant aux Fabriques le monopole de la fourniture des tentures, ornements, voitures... « pour la décence ou la pompe des funérailles » [3].

Et nous arrivons ainsi au décret du 18 mai 1806, titre II, article 7, disant que les Fabriques « dresseront des tarifs et des tableaux *gradués par classes* » ; ces tarifs devaient être communiqués aux conseils municipaux et aux préfets pour qu'ils donnent leur avis et à l'Empereur, par l'intermédiaire du Ministère des Cultes, pour qu'il les approuve.

Il semblerait donc que ce soit l'autorité civile qui ait voulu *réglementer* la fourniture des ornements pour les funérailles afin de prévenir l'arbitraire et l'abus dans ce qui avait été donné précédemment au clergé comme un « monopole » [4].

Cette prescription « civile », aboutissement de toute une évolution que nous avons sommairement relatée [5], devait passer finalement dans la législation ecclésiastique avec le Code de droit canonique. Après avoir demandé à l'évêque l'établissement d'un tarif des taxes basé sur la coutume des lieux (« *Locorum ordinarii indicem funeralium taxarum seu eleemosynarum si non exsistat... conficiant...* »), le canon 1234 envisage positivement l'hypothèse des classes et admet leur légitimité : « *Si* [= au cas où] *in indice plures classes enumerentur, liberum est iis quorum interest, classem eligere* » [6]. Les statuts synodaux des différents diocèses ont souvent précisé cet article du Code, en déterminant, par exemple, certains cas où les fidèles devaient n'être admis

[1] *Ibid.*, pp. 122 ss.

[2] *Ibid.*, p. 126.

[3] André-Condis, *Dictionnaire de Droit canonique*, t. I, supplément, p. 771.

[4] On rapprochera évidemment ces taxations graduées, de celles de l'ancien régime proportionnées à la fortune des fidèles. — Comme dans l'ancien régime aussi, ce casuel a eu pour but de compléter le maigre traitement accordé aux curés par le Concordat, sans augmenter les charges de l'Etat. C'est ainsi que nous lisons par exemple dans un Mandement de Mgr Reigner, évêque d'Angoulême (8 décembre 1845) à propos du casuel : « Pourquoi taire que les lois civiles elles-mêmes en sanctionnent la perception, qu'elles le regardent comme un supplément nécessaire à un traitement dont l'insuffisance est reconnue par le gouvernement même et avouée par le pouvoir législatif à chacune de ses sessions ? » (Cité par André, *Cours de Législation civile ecclésiastique*, Paris, 1850, t. I, pp. 350-351, article *Casuel*).

[5] Cette question, pourtant intéressante, ne semble pas avoir jusqu'ici retenu l'attention des historiens. Ni Sicard, dans son *Clergé sous l'Ancien Régime*, ni les spécialistes des Institutions canoniques ou civiles (Wernz, Vering, Paul Viollet, Marion, Fr. Olivier-Martin, etc...) n'en parlent. Voilà un excellent sujet pour un étudiant en droit civil ou canonique en mal de thèse, surtout à une époque où, ici ou là, des curés ou des évêques ont pris l'initiative de la suppression des classes, voire même de toute redevance obligatoire à l'occasion des différents services religieux, pour revenir au régime de l'oblation volontaire.

[6] « Les classes peuvent, très légitimement, dit Matthæus a Coronata, être différentes pour les villes et pour les campagnes » (*De locis et temporibus sacris*, Turin, 1932, p. 249, n. 245)

aux services religieux qu'en dernière classe (ainsi en cas de non-paiement du denier du culte) [7].

En résumé, au régime de dons volontaires offerts au clergé qui accomplissait gratuitement son ministère, a succédé celui des oblations obligatoires, bientôt tarifées selon la situation sociale des donateurs. A partir du XIV[e] siècle, les parlements vont entrer dans le détail de la réglementation des taxes, encore que l'on puisse enregistrer quelques tentatives sans lendemain, de retour aux offrandes *ad discretionem dantis*. Jusqu'à la Révolution, le régime en vigueur sera celui de l'approbation par le parlement, de tarifs établis par l'évêque selon la fortune des fidèles.

A partir des Articles organiques, les services religieux, jusque là en général identiques pour tous, vont être répartis en différentes « classes » comportant une solennité extérieure proportionnelle à la somme versée aux Fabriques, lesquelles ont le monopole de l'organisation des « pompes » religieuses. Cette prescription civile de notre pays, passée en coutume également dans d'autres contrées, est reconnue comme un fait lors de la Codification du droit ecclésiastique, sans que cette constatation comporte blâme ou approbation. Présentement c'est aux évêques, en synode ou hors synode, qu'il appartient de légiférer sur ce point.

M. Noirot.

Q. — Depuis longtemps, je cherche comment justifier le *principe* de la « *Dot africaine* » devant la morale chrétienne. Car enfin, le principe semble être admis puisque généralement on semble condamner seulement les abus et les mauvaises conséquences de la dot. Je m'explique par un exemple : Pierre veut épouser la fille d'Antoine. Antoine répond : « Si tu veux ma fille, tu me donneras trente mille francs ; sans cela pas de mariage ». Pour pouvoir épouser la fille, Pierre *doit* verser trente mille fr. à son beau-père, un peu comme le monsieur verse 200.000 francs pour avoir sa Citroën. Voilà la « Dot africaine ». Citroën est possesseur des 200.000 fr. en vertu du principe « *Do ut des* ». — Mais Antoine est possesseur de ces 30.000 fr. en vertu de quel principe ? (Pierre est loin de faire un don ; il paye *pour* avoir la fille).

Je serais heureux d'avoir une réponse à ce sujet. La réponse ne serait pas seulement pour un seul mais pour baucoup d'autres missionnaires en Afrique.

R. — La question proposée relève, au point de vue moral, du Mariage et de la Justice.

La pratique de la dot n'entre en contradiction avec aucune des dispositions concernant la licéité et la validité du mariage. Comme le remarque le consultant, les abus seulement du système sont répréhensibles.

Au point de vue de la Justice, nous sommes en présence d'un contrat. Considérons quels changements interviennent dans les droits des contractants en raison de ce contrat.

a) Avant le contrat, Antoine n'avait aucun droit sur les 30.000 francs qui étaient encore la propriété de Pierre. Quant à la fille d'Antoine, elle n'était pas la propriété de celui-ci, mais en tant que père il exerçait sur elle une autorité, et avait le droit d'exiger d'elle, dans la maison, certains services dont la valeur était appréciable.

b) Le contrat conclu, les 30.000 francs versés et la fille ayant passé de la société parentale à la société maritale, les 30.000 francs sont devenus la propriété d'Antoine, qui ne peut plus exiger de sa fille les mêmes services qu'auparavant. Pas plus qu'autrefois vis-à-vis du père, la fille devenue épouse n'est à présent la propriété de son mari ; mais ce dernier a acquis des droits sur elle, parmi lesquels celui d'être aidé par elle dans le ménage

Cette brève analyse nous permet de voir quel est le titre qui légitime, pour le père, l'acquisition de la « dot » qui lui est payée par son gendre. Se priver des services de sa fille, en faveur du mari, mérite une compensation. Pendant les années d'enfance, la fille a été à la charge du père. Maintenant qu'elle est utile à la maison, c'est à un autre que va aller cette utilité. Nous pouvons donc admettre que le père acquiert légitimement la propriété de la « dot » à titre de compensation pour les dépenses faites pour élever la fille, et pour la perte de l'utilité qu'elle avait dans la maison paternelle.

Pour n'être pas à l'encontre de la morale chrétienne, cette pratique n'en a pas moins l'apparence d'un achat de l'épouse, et facilement une telle attitude se rencontrera dans les esprits manquant de sens chrétien. Même chez les païens, du reste, une tendance à rejeter ce système apparaît par exemple en Chine, parce que les valeurs qui interviennent dans le mariage sont mieux comprises qu'autrefois. Cette évolution de la mentalité est à encourager, comme plus conforme à la dignité de la personne humaine.

Q. — Autrefois au cours d'une visite de chrétiens, le Père G. avait eu le cas suivant. Un nommé Paul vivait maritalement depuis plusieurs mois avec une païenne nommée Tchang. Il avait même sans consulter son curé, le Père G., attenté le mariage. Le P. G. voulut par lui-même examiner le cas pour essayer d'arranger et de régulariser la situation de son Paul. Or il se trouva que la païenne Tchang ne voulut pas accepter de venir chez le Père. Force fut donc a celui-ci de se rendre chez Paul. La femme ne put cependant pas en être atteinte pour cela car toujours prévenue à temps de l'arrivée et des intentions du Père, dès que celui-ci entrait par une porte elle se sauvait par l'autre. (Nous sommes en Chine, et en pays indigène, cela ne prouve pas pour autant le non-consentement de la femme...). Un peu lassé, mais surtout parce qu'il ne pouvait pas demeurer plus longtemps dans le pays, le Père G. qui voulait à tout prix le bien de l'âme de Paul trouva alors ce moyen : Il fit appeler son catéchiste, lui confia le soin d'arranger ce mariage. Il lui donna des directives en ce sens : à savoir qu'il demanderait les cautions au nom du missionnaire et qu'il demanderait le consentement des deux parties devant des témoins, après que les deux conjoints auraient fourni les cautions exigées... Par avance et en vertu des pouvoirs qu'il avait, il dispensait, lui missionnaire, de l'empêchement de disparité de culte.

Et le catéchiste fit exactement tout ce que le Père lui avait ordonné de faire et comme il le lui avait ordonné. Il en fit part au Père G. qui s'empressa d'écrire sur le registre des mariages l'union légitime de Paul avec la païenne Tchang, union contractée devant témoins avec dispense donnée au préalable de la présence du curé et de l'empêchement de disparité de culte.

Environ un an après, le Père G. revint dans cette chrétienté. Mais Paul vivait alors avec une autre païenne nom-

[7] Signalons que l'article 2101 du Code civil déclare privilégiés (c'est-à-dire payables par préférence aux autres dettes du défunt) les frais funéraires.

mée Ouang et il vint trouver le Père G. en lui demandant de bénir son union avec cette Ouang. Il déclara au Père que son premier mariage n'avait pas été valide et que d'ailleurs sa femme Tchang, peu de temps après avoir contracté avec lui, était partie et ne voulait plus revenir. Le Père G. refusa de bénir ce deuxième mariage...

Sur ces entrefaites le P. G. fut changé et ce fut le Père L. qui le remplaça. Il était installé depuis un an environ quand il alla faire à son tour la visite de la chrétienté où se trouvait ce Paul. Paul alla le voir dès son arrivée pour lui demander de bénir son mariage avec la païenne Ouang. Ignorant tout de la situation compliquée où se trouvait Paul, le Père L., jeune et un peu timide, bénit ce mariage en accordant au préalable la dispense de disparité de culte.

1° Est-ce que le premier mariage de Paul avec la païenne Tchang était valide ?

2° Le Père G. a-t-il été bien prudent et sa solution de marier de cette façon Paul et la païenne Tchang a-t-elle été bonne ? Je penserais plutôt qu'il a eu tort et que par conséquent cela donnerait des chances de pouvoir admettre que le second mariage est valide, annulant le premier.

3° Si le premier mariage était invalide, le Père G. pouvait-il bénir le second ? Si lui le pouvait, le Père L. aussi n'est-il pas vrai ?

4° Enfin dans l'état actuel des choses que faut-il penser de la validité de ce mariage de Paul avec la païenne Ouang ? ce mariage que le confrère a béni peut-être un peu imprudemment mais sans penser à rien, vu qu'il n'y a que peu de temps qu'il est en Chine et qu'il connaît assez peu les coutumes matrimoniales de ce pays. Ce mariage est-il valide ? Peut-on laisser ces deux jeunes gens vivre ensemble ?

R. — 1° Rien n'apparaît dans les données du cas qui fasse penser à l'invalidité du mariage Paul-Tchang. La dispense « *super forma* » donnée par le P. G. en vertu de la Faculté concédée pour la Chine par la S. C. du Concile, le 27 juillet 1908, semble avoir été efficace ; de même pour la dispense de disparité de culte. Seule, l'instabilité de la païenne Tchang suggère la possibilité qu'une enquête fasse découvrir un mariage légitime contracté par elle précédemment. S'il en était ainsi, le mariage avec Paul serait invalide, et Paul pourrait convalider son union avec Ouang. Simple possibilité, mais qu'il ne faut pas négliger.

2° Etant donné que Paul ne voulait pas se séparer de Tchang, et que celle-ci refusait de comparaître devant le P. G...., il ne semble pas que le procédé de ce dernier ait été imprudent. Même s'il y avait eu imprudence à procéder sans s'être assuré des vraies dispositions de Tchang, le mariage ainsi contracté n'en serait pas pour autant invalide.

3° Le P. G. avait toutes raisons de refuser de bénir le deuxième mariage que Paul voulait attenter.

4° Le mariage de Paul avec Ouang doit être considéré comme invalide. Quant à la possibilité de la'sser ces deux jeunes gens vivre ensemble, il faut remarquer que Paul ne saurait être considéré comme de bonne foi, malgré son assertion auprès du P. G. que le mariage avec Tchang n'avait pas été valide ; et que ce mariage ayant été contracté devant le catéchiste et des témoins, il ne pouvait être considéré comme ignoré par l'entourage. Il n'y a donc point de remède, et la séparation des pseudo-conjoints, avec déclarations de la nullité du mariage Paul-Ouang semble inévitable.

Q. — Ici, la coutume est de baptiser la première femme de polygames qui persistent dans leur paganisme et leur polygamie, à condition qu'ils laissent toute liberté de pratiquer sa religion à leur femme, ainsi que d'élever chrétiennement ses enfants à elle.

1° Cette pratique est-elle louable ?

2° Qu'en est-il du mariage de cette première femme ? Elle est baptisée et communie.

« Première» femme signifie surtout première dans le temps : une espèce « d'ancienneté, mais dans le même grade ». Le terme « concubine » n'existe même pas !

L'unité et l'indissolubilité du contrat de mariage n'ont jamais été conçus, mais ont toujours été rejetés par le polygame, même lorsqu'il n'avait qu'une seule femme : il faut bien marier une « première » femme... en pensant déjà à la suivante.

R. — Considérons d'abord la deuxième question. Cela nous sera utile pour donner une réponse à la première.

1° Le premier mariage, doit-il être considéré comme valide, étant donné la mentalité décrite dans la lettre ?

Il faut d'abord éclaircir le sens d'une expression employée par le consultant, quand il dit que le conjoint a toujours *rejeté* l'unité et l'indissolubilité du mariage quand il a contracté cette union.

Si nous prenons le terme *rejeté* comme d'un acte positif et prévalent excluant les propriétés essentielles du mariage, celui-ci n'aurait pas été contracté validement.

Mais telle ne semble pas avoir été la mentalité du contractant, selon qu'elle est décrite par le consultant. Bien plutôt, il semble s'agir d'une simple erreur dans l'esprit ; et même si cette erreur est cause que l'union soit contractée le contrat reste valide (can. 1084).

En d'autres termes, l'intention qui prévaut dans la volonté, c'est de se marier vraiment, et cela suffit pour que le mariage soit valide. Est-il légitime de donner une telle interprétation au texte de la consultation ? Une assertion, qui y est contenue, nous montre que oui. « L'unité et l'indissolubilité n'ont jamais été conçus », nous dit-on. Ceci permet d'écarter l'hypothèse d'un acte positif de la volonté à l'égard des propriétés essentielles.

Nous concluons donc : la mentalité des conjoints en question n'est pas un obstacle à la validité de l'union.

2° La pratique de baptiser la première femme des polygames est-elle louable ?

Dans les conditions indiquées, elle est louable. Rien ne semble s'opposer à une administration licite et fructueuse du baptême, ni à la pratique de la vie chrétienne chez cette épouse de polygame et ses enfants. Il conviendra pourtant que le mari païen donne des assurances analogues à celles qui sont prescrites pour les mariages mixtes, pour garantir la liberté de pratiquer la religion et l'éducation chrétienne des enfants.

Q. — Mes confrères et moi sommes souvent consultés sur la licéité pour nos paroissiens de faire appel à des « guérisseurs », et sur la licéité des pratiques auxquels ceux-ci s'adonnent. Vous nous rendriez grand service en nous disant si ces faits peuvent être tenus pour prouvés et quelle ligne de conduite pastorale adopter à leur égard.

R. — 1° Il nous semble indéniable qu'il y a des faits de ce genre. Malheureusement nous ne con-

naissons pas, à leur sujet, d'enquête récente scientifiquement établie d'après *toutes* les exigences de la science historique et de la science médicale, comme le sont, par exemple, les enquêtes sur les faits de Lourdes. Il faudrait pour une étude sérieuse, des faits assez nombreux reposant sur autre chose que des « on dit ». Or les « guérisseurs » pour diverses raisons, ne se prêtent pas à ces enquêtes correctes, mais entourent leur activité d'une prétention à un « secret » qui se transmettrait oralement et qui consiste en une formule généralement prononcée d'une façon inintelligible et accompagnée de certains signe. Parfois la formule est une prière authentique ou une invocation accompagnée de signes de croix ; parfois aussi la formule est une suite de syllabes sans signification connue. Certains exigent que leurs pratiques n'aient aucun témoin ; d'autres sont plus accommodants. Tous, cependant prétendent que leur pouvoir tient à une action et à des paroles mystérieuses et qu'il met en œuvre des forces préternaturelles. Cette obligation du secret est renforcée par deux considérations : *a*) la crainte fondée d'ennuis pour exercice illégal de la médecine ; *b*) un vague soupçon, chez le guérisseur et chez ceux qui l'emploient, que le « don » a peut-être quelques rapports avec le démon et quelque parenté étroite avec la superstition, ce qui provoque des scrupules pour la conscience religieuse. De là le besoin de silence et l'impossibilité de mener sur ces faits une enquête scientifique qui donnerait une base solide à une recherche sérieuse.

2° Dans ces conditions, et jusqu'à ce qu'une étude puisse être faite sur des faits critiquement établis, les médecins pensent que les cas qui seraient réels s'expliquent par la suggestion. ON cite des cas qui évidemment n'auraient pas là une explication satisfaisante, par exemple des guérisons, soit instantanées, soit extrêmement rapides de brûlures ou de luxation des membres, non seulement chez des adultes, mais chez de tout jeunes enfants ou même des animaux ; évidemment dans ces deux derniers cas la suggestion ne pourrait être raisonnablement invoquée. Mais il faudrait, pour se faire une opinion fondée en raison : *a*) connaître avec certitude, donc par consultation médicale préalable, la *nature exacte* du mal qui va disparaître ainsi ; et *b*) pouvoir vérifier scientifiquement la réalité et la permanence d'une guérison anormalement rapide. Or ces deux conditions ne sont point vérifiées.

3° Au point de vue pastoral, il faut éclairer celui qui possède ce don ; lui dire que c'est là un phénomène *naturel ;* que de soi il ne comporte pas d'intervention démoniaque ; que le guérisseur doit, pour éviter toute faute de superstition, s'abstenir d'user de formules sans rapport avec la guérison visée ou sans signification intelligible ; qu'il peut faire une prière à Dieu ou aux saints pendant qu'il opère, à condition que ce soit une vraie prière et que ni elle, ni les gestes qui l'accompagnent ne portent atteinte par leur absurdité ou leur ridicule au respect dû à Dieu et aux choses saintes ; qu'il doit enfin se comporter de telle manière que ceux qui font appel à son pouvoir ne soient pas induits à croire qu'il agit par des moyens diaboliques ou superstitieux, sans quoi il se rendrait coupable de scandale. Si le guérisseur accepte de se conformer à ces indications, il n'y a pas de raison de lui refuser la pratique des sacrements.

Quant aux fidèles qui demandent s'il leur est permis en conscience de recourir à un guérisseur vous leur donnerez, avec les adaptations nécessaires, un enseignement analogue, et s'ils sont dociles à vos avis et les mettent en pratique, vous leur permettrez également l'accès aux sacrements.

4° Les guérisseurs sont généralement très avertis des sanctions pénales auxquelles ils s'exposent si les médecins ont connaissance de leurs agissements. Mais nous estimons que vous devez attirer leur attention sur la responsabilité grave qu'ils encourent quand ils se mêlent d'user de leur « don » en l'appliquant à des maladies qui ne relèvent pas de la suggestion ou en conseillant des remèdes qui peuvent être nuisibles. Des dégâts irréparables ont ainsi été causés à des tuberculeux osseux ou à des personnes souffrant de fractures qu'on a prétendu remettre en place, ce qui a conduit les patients à la mort ou à une infirmité qui durera autant que leur vie. Le prêtre donnera donc ces avis non seulement au nom de la vertu de *prudence*, mais aussi au nom de la *justice* en vertu de laquelle ces guérisseurs peuvent, en certains cas non imaginaires, être tenus à réparer le mal et le dommage dont leur imprudence aurait été la cause.

Q. — Je m'obstine à porter encore un chapeau, non un béret, et une ceinture, non un ceinturon, ce qui me vaut d'être traité de « jeune fossile » (Je n'ai pas quarante ans !) par certains confrères. Quelles sont donc nos obligations en ce qui regarde le vêtement ecclésiastique ? Et quel est leur degré de gravité ?

R. — 1° Vos obligations sont codifiées au canon 136, § 1 : « *Tous* les clercs doivent porter l'habit ecclésiastique convenable ».

Ce qui détermine la matière et la forme de ce vêtement, ce sont, dit le même canon, « les coutumes locales légitimes » et « les prescriptions de l'Ordinaire du lieu », prescriptions qui sont généralement, mais non obligatoirement, exprimées dans les statuts diocésains.

Pour ce qui regarde les deux points que vous signalez, les difficultés économiques ont pu rendre difficile et même impossible, en certaines régions, notamment en France, l'achat de chapeaux ou de ceintures qui faisaient totalement défaut sur le marché. Ces difficultés sont en voie de disparaître. Il appartient aux Ordinaires de tolérer l'état de choses actuel ou de prescrire le retour aux usages anciens en urgeant l'application des statuts antérieurs à la guerre et toujours existants.

2° La gravité de ces obligations vous est indiquée par la sévérité des peines prévues par le droit contre les délinquants.

S'il s'agit des clercs inférieurs qui « de leur propre autorité et sans cause légitime, renoncent à l'habit ecclésiastique ET à la tonsure et qui, ayant reçu un avertissement de l'Ordinaire, ne s'amendent pas dans l'espace d'un mois, ils sont *ipso jure* déchus de l'état clérical » (canon 136, § 3).

Quant aux clercs dans les Ordres majeurs, qui ne portent pas l'habit clérical NI la tonsure, ils doivent recevoir une monition grave ; s'ils laissent passer un mois sans que cet avertissement ait abouti à un résultat, *ab ordinibus receptis suspendantur* (can. 2379). Cette suspense est *ferendæ sententiæ*. De plus, le droit (*ipso jure*) regarde comme ayant

renoncé tacitement à leurs offices (qui deviennent ainsi vacants (*ipso facto*) et sans qu'il soit besoin d'aucune déclaration) « les clercs qui auront quitté de leur propre autorité et sans une juste cause l'habit ecclésiastique et qui ne l'auront pas repris dans le courant du mois qui suivra l'avertissement que leur donnera l'Ordinaire » (can. 188, n° 7). Vous remarquerez que ce dernier canon ne parle pas de tonsure, mais seulement du vêtement ecclésiastique, tel que le définit le canon 136, § 1.

Ces prescriptions juridiques ont été rappelées dans un décret de la S. C. du Concile du 28 juillet 1931 (*Acta A. Sedis*, 1931, p. 336) dont voici le texte :

« S. C. Concilii, ad omnes abusus removendos et ad disciplinam ecclesiasticam firmandam atque urgendam mandat ut omnes clerici, præter clericalem tonsuram, decentem habitum ecclesiasticum publice semper, non excepto tempore æstivarum vacationum, deferant, habitum scilicet quem legitima consuetudo et Ordinarii loci præscriptum in propria regione ordini clericali congruentem agnoverint. Peculiarem Ordinariorum locorum diligentiam atque vigilantiam excitat, qui, si causa ferat, in renitentes animadvertant ad normam canonum 136, § 3, 188, n° 7, 2379. »

Il résulte de cette décision que la tenue cléricale que doivent porter les clercs relève de l'autorité, non pas de l'Ordinaire de leur lieu d'origine, mais de celui *du lieu de leur séjour actuel*. Une indication apparemment contraire avait été donnée par la S. C. Consistoriale pour le Canada le 31 mars 1916 (*Acta Apost. Sedis*, 1916, p. 150). On y lisait : « Le clerc qui quitte son propre diocèse pour aller dans un autre peut conserver les vêtements de son propre diocèse », mais à deux conditions : 1° que ce vêtement soit approuvé par le Concile provincial tenu à Québec (1916) ; et 2° qu'il prenne le costume de son nouveau diocèse dès qu'il y aura acquis domicile ou quasi - domicile. Ces prévisions locales n'ont pas été retenues par le droit subséquent ni étendues à d'autres régions. C'est donc à *l'Ordinaire du lieu* où séjourne le clerc (par ex., en vacances, en colonie, etc.) à apprécier la convenance du vêtement qu'il porte, et, le cas échéant, à faire les monitions prescrites et à prévoir des sanctions.

Les pénalités envisagées dans ces textes législatifs disent assez qu'il ne faut pas regarder comme légères les obligations cléricales sur ce point. C'est ce que les moralistes expriment en disant que ces lois s'imposent en conscience *per se sub gravi ;* d'où il suit qu'une juste cause excuserait de toute faute, et une matière légère excuserait de faute grave.

3° Les deux détails vestimentaires que vous indiquez peuvent-ils être considérés comme matière légère ? Doit-on sur ce point revenir aux anciens usages ? C'EST AUX ORDINAIRES DES LIEUX A EN DÉCIDER. Toute la législation renvoie à leur autorité : là dessus, le droit n'a pas varié. La S. C. Consistoriale écrivait aux évêques du Canada (*loc. cit.*) :

« Usum in diœcesi vigentem circa clericales vestes mutari sine causa non debere ; justam tamen libertatem singulis Ordinariis esse usum illum mutandi, requisito Capituli vel Consultorum diœcesanorum voto, si novæ tempora vel adjuncta hoc suadeant, Deo et Apostolicæ Sedi dumtaxat rationem reddituri. »

Dans ces conditions, le silence gardé jusqu'ici par nos chefs hiérarchiques sur la coiffure et la ceinture est une tolérance qui pourrait constituer, en se prolongeant, l'amorce d'une coutume légitime et cela doit *actuellement* vous dissuader d'un jugement trop absolu. Mais il faut bien dire aussi qu'une réglementation locale, c'est-à-dire exclusivement diocésaine, risquerait fort, dans l'état présent des choses, d'être pratiquement inopérante en un pays aussi unifié que la France. C'est donc plutôt *de l'épiscopat français* qu'il faut, semble-t-il, attendre des directives, que *chaque* Ordinaire traduirait en décrets particulier pour assurer la dignité et l'uniformité de costume du clergé diocésain.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Mgr BLANCHET, Recteur de l'Institut Catholique de Paris. — **Monseigneur Affre et son temps.** — In-12 de 48 p. — Paris, Bonne Presse, 1948.

Paris et la France tout entière ont célébré le centenaire de la mort de Mgr Affre, martyr de la paix sur les barricades de 1848. A la cérémonie du vendredi 18 juin 1948, S. Exc. Mgr Blanchet célébra la mémoire de Mgr Affre en un discours qui, au jugement du cardinal-archevêque de Paris, fera époque. Ce discours publié tout d'abord dans le *Bulletin trimestriel de l'Institut catholique* (1948, n° 2) a été édité à part. Tout le thème est indiqué dans l'exorde : « Lorsque les problèmes que pose la vie d'un temps viennent solliciter la conscience d'un homme qui, par sa fonction et son caractère, est en état et en devoir d'opter, c'est-à-dire de choisir en lui-même d'abord, d'affirmer et d'exclure — de choisir face au peuple ensuite, c'est-à-dire de tendre à faire pencher d'un côté déterminé l'histoire en suspens, c'est là un spectacle moral tel qu'il n'en est guère de plus propre à faire réfléchir longuement, surtout si l'homme est homme de Dieu. »

La Révolution de 48 posait de ces problèmes qui n'ont pas encore reçu de solutions définitives de nos jours. Aussi la mort de Mgr Affre est-elle une leçon et lui-même fut un grand ouvrier d'avenir. N'écrivait-il pas, le 12 février 1848, ces lignes prophétiques : « Sacrifions les répugnances et les ressentiments pour nous tourner... vers ce peuple qui ne nous connaît pas. Poursuivons-le non seulement de nos prédications, mais de nos bienfaits ; aidons-le, non seulement de l'aumône qui oblige les hommes, mais de nos efforts, pour obtenir des institutions qui les affranchissent et les rendent meilleurs ».

On admirera, dans ce beau discours, la page consacrée à l'attitude de l'Eglise devant les régimes successifs... l'Eglise qui « ne consent pas à s'attarder près des ruines, parce que sa mission toujours nouvelle la réclame... »

Jean VITALIS, préface et épilogue de Daniel-Rops. — **La Spiritualité du laïc.** — In-8 de 84 p. — Paris, Etudes augustiniennes, 4, rue Madame, 1948.

Les cahiers *Dei Amor* nous orientent vers des voies bien diverses : *voies théologales* (« De mon âme à mon Dieu », par le P. Cayré) ; voies *ecclésiales* (« Spiritualité pastorale », par le chanoine Soubigou ; « Vers une spiritualité de l'action », par le chanoine Masure) ; voies *sociales* dont fait partie la présente brochure.

Nous ne soulèverons pas le voile du pseudonymat de Jean Vitalis, qui se révèle profond théologien en même temps qu'apôtre averti des exigences actuelles du monde laïc. « Exposer une mystique accessible à tous les chrétiens de bonne foi qui sont engagés dans la vie et dans